

Santuário do Endovélico: espaço de encontro de indígenas e romanos

**Sanctuary of Endovelicus:
meeting space for indigenous and roman**

Luís Jorge Gonçalves*

*Portugal, Arqueólogo, Professor, Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa (FBAUL), Centro de Estudos e Investigação em Belas-Artes (CIEBA). Par académico da revisão da Comissão Científica.
E-mail: luisjrg@gmail.com; luis.jg@fba.ul.pt

Artigo submetido a 02 de junho
e aprovado a 14 de junho 2014

Resumo: O Santuário do Endovélico foi o resultado da simbiose das culturas indígenas e romana. Durante cerca de cinco séculos foi um centro religioso de uma região que tinha nas proximidades, as principais cidades das Lusitânia. Mas a emergência do cristianismo não significou o fim daquele espaço como centro religioso, já que no local foi construída a capela de S. Miguel da Mota.

Palavras chave: Endovélico / santuário / indígenas / romanização.

Abstract: *The Endovelico Sanctuary was the result of symbiosis of indigenous and Roman cultures. For five centuries were a religious center of a region that had nearby major cities of Lusitania. But the emergence of Christianity was not the end of the space as a religious center since the place was built the chapel of S. Miguel Mota.*

Keywords: *Endovelico / sanctuary / indigenous / romanization*

Introdução

Neste ano de 2014, a 19 de Agosto, comemoram-se os 2000 anos da morte de Augusto, personagem central da história do mundo mediterrânico, pela revolução tranquila que empreendeu em Roma, após a batalha de *Accio* (31 a.C.). Desde logo alterou o modelo de domínio que Roma exercia sobre os territórios que dominava, que já se tinha iniciado com César, passando de colónias de exploração, para colónias de colonização. A estrutura administrativa foi alterada, levando à criação de novas províncias, entre as quais se encontra a *Hispania Ulterior Lusitania* e a *Hispania Ulterior Baetica* (Martín Bravo 1999; Pérez Vilatela 2000), que surgiu do desmembramento na antiga província da *Hispania Ulterior*.

Esta nova realidade administrativa levou à criação de novas cidades, ou à refundação de antigos povoados indígenas em cidades. A cidade tornou-se o eixo central do modelo de organização dos novos territórios que urgia colonizar, com colonos e indígenas, que importava serem integrados. Desse ponto de vista era importante dar uma nova vida aos imensos exércitos de homens, em que grande parte das suas vidas tinha sido a combater, nas intermináveis guerras civis. Havia homens das legiões de César, de Pompeu, de Cássio e de *Brutus*, de Marco António e do próprio Augusto, com grande potencial bélico que exigia desmobilizar e dar uma nova vida. Roma era ainda uma cidade com um imenso proletariado que podia complicar a vida urbana, pelo seu modo de vida ocioso.

1. Romanos e populações indígenas: síntese para uma nova cultura

Em 25 a.C., dois anos depois de assumir o nome de Augusto, fundou a cidade de *Emerita Augusta*, no país dos Turdúlios (Estrabão II, 15), com os veteranos (eméritos) das legiões *V Alaudae* e *X Gemina*, que combateram nas guerras contra os Cântaros e que teve a supervisão de Marcos Agripa, genro e amigo de Augusto (Nogales Basarrate 2003). Para criar um contexto de unidade, chegou de Roma o retrato oficial

de Augusto Velado, produzido com mármore de Carrara (Nogales Basarrate 1999 c: 562, n.º 85). Era uma cidade *ex-novo*, num território de pioneiros que necessitavam de manter os seus vínculos culturais com a metrópole.

Ainda na Lusitânia foram fundadas as *coloniae* de *Scallabis Praesidium Iulium* (Santarém) e de *Pax Iulia* (Beja), onde se cunhou moedas de Octávio, pelo que pode ser uma fundação da época de Júlio César, no seguimento da guerra civil, sendo provavelmente do fim da República (Faria 1989; Alarcão 1992; Lopes 2003), foi concedido o estatuto municipal romano a *Olisipo Felicitas Iulia* (Lisboa), o latino a *Ebora Liberalitas Iulia* (Évora) e a *Urbs Imperatoria Salacia* (Alcácer do Sal) (Faria 1992; Le Roux 1995: 81-82), aplicando-se a frase de Aulo Gélío, referindo que as *coloniae* instaladas por Roma, em todo o mundo, foram praticamente reflexo ou cópias em tamanho reduzido da metrópole. Disse-o no sentido administrativo e jurídico referindo-se à constituição das *coloniae* (Trillmich 1999: 183).

Reflexo da preocupação administrativa de organização do território é o texto de Plínio, com uma descrição pormenorizada, nessa perspectiva, mas pobre no que se refere à paisagem e às populações locais denotando ainda o pouco conhecimento do território português, em meados do século I d.C. Este período corresponde ao período da história em que mais cidades foram fundadas na Lusitânia, bem como em todo o ocidente do império. Era um ato político no contexto da *Pax Romana* (Zunker 1992: 152). As cidades fundadas e refundadas tinham o nome de Augusto ou da sua família (Koch 1997: 87-91), sendo atos de propaganda imperial, para atrair colonos romanos e itálicos. Fomentou-se o casamento das elites locais com cidadãos romanos e foram enquadrados na ordem jurídica romana os filhos de legionários com mulheres *hispánicas* (Torelli 1997: 99-106) e das elites locais. Houve uma política deliberada de mistura com as elites indígenas (Curchin 1996: 141) e de as levar a aceitar o conforto romano-helenístico (Roldan Hervás 1976: 125-145). Esta política fundacional, com a vinda de colonos implicava a chegada das suas crenças, dos seus modos de vida, das suas ambições, mas sobretudo da necessidade de começar uma vida nova que lhes trouxesse o conforto, a tranquilidade e a melhoria da sua qualidade de vida, apesar de longe das suas terras de origem.

A imagem criada desta terra desde tempos antigos, ainda na época grega, é que a Ibéria e o território da margem do mar exterior (Oceano Atlântico), era um lugar longínquo e misterioso (Gómez Espelosín, Pérez Largacha e Vellejo Gírvés 1995: 39) baseada mais na imaginação do que na experiência (Jabouille 2002: 277). Homero refere que os Campos Elísios se encontravam no fim do mundo, refrescados pelo vento ocidental procedente do grande oceano (Homero 4.563-9). Também em Hesíodo as terras próximas do Oceano estão nos confins da terra (Hesíodo I, 167-173). No século I a.C., Possidónio de Apamea escreveu que era um país tão rico em metais, que quando ardia um bosque, o ouro e prata saiam do solo (Richardson 1997: 67- 68) e para Plínio, as pepitas e as placas visíveis denunciavam grande riqueza de ouro (Jabouille 2002: 277).

Transparece dos relatos de Estrabão um ainda maior desconhecimento do território a Ocidente do *Anas* (na actualidade, o rio Guadiana). Da paisagem, das cidades e dos seus habitantes pouco nos fala Estrabão, que apresenta o *Hieron Akroterion* (na actualidade, o Cabo de S. Vicente) como o ponto mais ocidental da *Oikoumene* (designava para os gregos a parte da terra que se sabia habitada), o lugar onde os mortais não podem ir de noite, porque os deuses o ocupam naquelas horas (Estrabão III, 1, 4). Aquele promontório foi um marco forte no imaginário do Homem na Antiguidade (Arruda e Gonçalves 1993: 456). A costa ocidental da Península era, por conseguinte, uma terra misteriosa e de difícil navegação, a partir do Cabo de S. Vicente (Arruda e Gonçalves 1993: 457).

As narrações têm um sabor de lenda, mas a partir delas podemos criar a imagem de como a Penín-

sula Ibérica era lida na Antiguidade, ou seja, uma terra nos confins do mundo: “Esta visão do Ocidente hispânico que a literatura transmite é já a exemplificação de uma forma de mitologização. Face ao Oriente helenizado, culto e requintado, o Ocidente afirma-se como uma abstracção mítica do estranho, do fantástico, do exótico, do fabuloso, da riqueza, do *abnormis*” (Jabouille 2002: 277).

A primeira geração de colonos, nas palavras de Walter Trillmich, foi a pioneira que procurou conhecer o território, nos aspectos geográficos e humanos. Não se tratavam de terras desabitadas. As populações indígenas já contactavam com elementos da cultura romana, desde há cerca de dois séculos, particularmente com a sua componente militar e comercial. Somente a partir de Augusto é que se vão familiarizar intensamente com populações civis, ou seja, colonos. São homens e mulheres que chegam de Roma e da Itália, prontos a começar uma vida nova em paz e que em *Emerita Augusta* deixaram muitos dos seus retratos em mármore (Nogales Basarrate 1997; Nogales Basarrate 1999 a: 483-497; Nogales Basarrate 1999 b: 351-358). Este contacto foi crucial para colonos e indígenas, havendo uma influência mútua que moldou novas formas de vida. Estrabão, a este propósito, escreveu mesmo que estes assentamentos manifestam a mudança dos povos indígenas aos modos de vida civil e todos aqueles Ibéricos que se romanizam são chamados de “Togati” (Estrabão II, 15).

2. Santuário do Endóvelico

A simbiose que foi nascendo entre as duas culturas, manifestou-se, naturalmente, na religião. É conhecida a abertura religiosa dos romanos, ao mesmo tempo que trouxeram as suas divindades, também não deixaram de olhar para as divindades locais e para os seus espaços sagrados. Estávamos no mesmo fundo cultural e religioso indo-europeu. São conhecidos alguns exemplos de espaços sagrados de populações indígenas que foram adoptados durante o período romano. O Cerro de los Santos na *Hispania* é um santuário com génese indígena, que na época republicana sofreu a influência romana. Sobre a cronologia do santuário não existem dados seguros, mas parece que o culto ocorreu entre o século IV a.C. e a época de Teodósio, no século V d.C. (Ruiz Bremón 1986: 66-67). O santuário situava-se num promontório plano no topo, de forma larga, designado de “Cañada de Yecla”. Nas proximidades existe uma fonte de água minero-medicinal, que pode estar relacionada com o culto curativo, embora não se tenham determinado *ex-votos*. É ainda conhecido um amplo conjunto de estruturas arquitectónicas ligadas a espaços de culto (Ramallo 1997: 256). Os *ex-votos* de escultura estão balizados entre a época republicana e a época flávia (Blech, Hauschild e Hertel 1993: 40). Destaca-se o conjunto de togados, ainda da segunda metade do século I a.C., executados em calcário local, como as estruturas arquitectónicas, e que seriam revestidos de estuque (Ruiz Bremón 1986; *Id.* 1989; Trillmich 1993: 265, n.º 27 a; Trillmich 1997: 395, n.º 188).

Na Gália, no Santuário de Douix, foram encontrados cerca de 40 *ex-votos* constituídos, na sua maioria, por bustos simples de calcário com faces similares num estilo que se afasta dos cânones clássicos (Coudrot 2002: 67). O santuário d'Essarois (Deyts 2002: 98-101) era de uma divindade local, assimilada a Apolo, um uso frequente na Gália Romana, sendo conhecido como Apolo *Moritasgus*. Foi venerado sobretudo por uma população de camponeses que deixaram no templo oferendas em forma de esculturas. Estão recenseadas 200 estátuas, onde se realça uma estátua com um panejamento indígena.

Na Lusitânia o caso mais conhecido é do Endóvelico. Podemos estar perante um culto pré-romano que não deixou vestígios? Que culto foi este? Que vestígios deixaram os romanos? Qual o período de vigência do culto? Os dados arqueológicos parecem apontar para uma devoção que deixou vestígios materiais a partir do início da época imperial, embora não seja possível determinar um período final, mesmo tendo em conta a existência de materiais datados do século V, que não são prova da existência

da devoção. A natureza do culto coloca ainda muitas questões e também hipóteses. Pela documentação epigráfica chegamos a diversas variantes do nome como *Endovellicus* e *Endovollicus*, duas vezes, *Indovelliscus*, três vezes, *Indovellicus* ou *Enobolicus*, uma vez (Lambrino 1951 a: 107). Quanto ao seu significado, José Leite de Vasconcelos considerou que a palavra *Endovelliscus* pode ser de origem *Andevelliscus* que em gaulês e bretão significa “melhor” ou “bom” (Vasconcelos 1905: 125). Tovar (Tovar e Navascués 1950: 187-188) questionou se o termo *Endouellicus* não foi uma deformação de *Endobelicus*, adjectivo sobre *Endo-beles* (Indibilis) que significava “muito negro”, uma divindade infernal, talvez como Ataecina-Prosérpina (Lambrino 1951 a: 135-136).

São quatro as hipóteses de interpretação associadas a Endovéllico. A primeira, de José Leite de Vasconcelos, é que foi uma divindade curandeira, assimilável a Asclépio, deus da Medicina. Isso explica a epigrafia e a escultura que representa um doente (Vasconcelos 1905: 128). No entanto, para Scarlat Lambrino, o conhecimento de Asclépio coloca em dúvida a existência de duas divindades médicas tão poderosas (Lambrino 1951 a: 116-117). A segunda hipótese a que a epigrafia parece levar a crer é que o santuário estava associado a um oráculo, onde sacerdotes interpretavam os sonhos (Vasconcelos 1905: 142 e 144; Guerra 1994: 144-145), mas Scarlat Lambrino afirma que nada parece indicar que o oráculo seja de natureza médica (Lambrino 1951 a: 117). A terceira hipótese é que Endovéllico era uma divindade tópica, protetora da região, localizada no outeiro mais alto da área (Vasconcelos 1905: 125-126). Finalmente, a quarta hipótese, histórica-linguística, que José Leite de Vasconcelos já aventava, mas que foi mais desenvolvida por Tovar e posteriormente apoiada por Scarlat Lambrino (Lambrino 1951a: 125) e José de Encarnação (Encarnação 1975: 185), é de um carácter infernal, talvez condutor de almas (Guerra 1994: 144-145).

Seja qual for o seu carácter existem, no entanto, três aspectos interessantes. O primeiro é da localização do santuário, correspondendo ao centro de um triângulo entre as três maiores cidades da região: *Augusta Emerita*, *Ebora* e *Pax Iulia*. A distância a *Scallabis* e *Olisipo*, também era relativamente próxima. Devemos ainda contar com uma importante rede de *villae* que existia nesta região. O segundo é o lugar, um monte de onde se tem um vasto horizonte observável, próximo do rio Lucefecit, um afluente do rio Guadiana. O terceiro é a quantidade de vestígios encontrados, dos quais se destacam cerca de cinquenta e sete esculturas e cerca de oitenta e três conjuntos de textos dedicados a Endovéllico, em pedestais (cerca de oito que correspondem a estátuas), em aras e ámulas votivas, em colunas, em placas de mármore embutidas e em esculturas. As inscrições são um testemunho na primeira pessoa, referem-nos tanto *servvs*, *libertvs* ou *eqves romanvs*. O quarto corresponde aos padrões clássicos das esculturas, nomeadamente, as cabeças atribuídas a Endovéllico, de acordo com a tipologia das divindades da terceira geração, o protótipo do Dorífero, a estátua *Schulterbauschtypus*, os togados, as figuras femininas com manto, os ofertantes, as estátuas de militares e, num dos monumentos epigráficos, os génios alados (Gonçalves 2007, 2013a e 2013b).

3. Lugar de peregrinação e de promessas

A sua localização central, entre as três cidades, *Augusta Emerita*, *Ebora* e *Pax Iulia*, fazia do Santuário do Endovéllico um ponto central, a cerca de um ou dois dias de distância. Esta localização, ligada a uma tradição pré-romana, deve ter desencadeado um processo de peregrinação ao lugar, como espaço religioso fulcral de toda uma região. Infelizmente não temos qualquer relato sobre o processo de culto, mas podemos deduzir que o monte estaria povoado de *ex-votos*, uns em materiais efémeros, como a madeira, outros em mármore, a par de outros aspectos que nos escapam como: cor de tintas, lumes e fumos deixados pelos devotos, como será hoje em muitos santuários. O ritual podia incluir ainda percursos entre

o outeiro e o rio Lucefecit. Há ainda a Rocha da Mina, uma imponente formação geológica sobre o rio Lucefecit e as gravuras das margens do rio Guadiana, descobertas por Manuel Calado (Calado 1993 e Calado e Roque 2013), que revelam uma continuação sagrada do lugar e de toda a área. Não se pretende entrar aqui no carácter do Endovélico, mas o facto de somente na época romana termos uma imagem da divindade, pode revelar a sua associação anterior ao período romano, a elementos naturais, ao monte, a uma árvore, a um caminho do sacrifício para o rio Lucefecit, no lugar da Rocha da Mina, e mesmo para o rio Guadiana. A sua natureza permanece ainda um mistério, mas a epigrafia leva a crer que existia um grupo de sacerdotes que procedia a sacrifícios de animais, particularmente o porco/javali, o animal mais presente nas esculturas (Vasconcelos 1905: 143) e talvez os pássaros.

Os vestígios materiais, como as cerâmicas recolhidas (terra *sigillata* e fragmentos de ânforas), apontam o início da romanização deste culto para a época de Cláudio, ou mesmo anterior, condizendo com uma época em que as cidades mais próximas estão numa enorme fase construtiva, correspondendo à segunda e terceira geração de colonos, que já acumularam riqueza para mandar erguer centros cívicos, como o fórum e o templo, com a dignidade que queriam para as suas cidades. No século III d.C. o culto ainda era muito popular, como revela a quantidade de epígrafes. Para o século IV d.C., os vestígios são mais escassos (Fabião, Guerra, Schattner, Almeida 2003). No século V d.C., José Leite de Vasconcelos aventou a hipótese de o culto ter sido objecto de destruição pelos cristãos: “Aos Christãos se deve attribuir a mutilação das estatuas e de muitas inscrições. Os monumentos grandes escaparam em parte, por causa do seu volume. É notório o furor que os primeiros Christãos destruíram os ídolos e os monumentos attinentes a elles” (Vasconcelos 1905: 145).

No espaço foi construída a capela dedicada a S. Miguel, arcanjo tutelar da medicina para os primeiros cristãos (Vasconcelos 1905: 145). No entanto, Cardim Ribeiro não considerou esta passagem tão líquida porque S. Miguel é o arcanjo guerreiro que trespassa e aniquila com a sua lança o temível demónio, sendo por conseguinte um longínquo eco da presença diabólica naquele lugar de hidrónimo, rio Lucefecit como alusivo a Lúcifer (Ribeiro 2002: 82). Chamou a atenção para um hiato de vários séculos entre os vestígios devocionais mais recentes a *Endovellicvs*, século III, talvez até ao século IV, e a consagração a S. Miguel da Mota, culto cuja introdução na Península Ibérica não é anterior à segunda metade do século VII, circunscrito então a Toledo tendo-se somente generalizado na época islâmica. A própria capela parece indiciar uma construção que se pode situar, segundo Cardim Ribeiro, no final do século VIII ou inícios do IX.

O Santuário do Endovélico continuou. A sacralidade do espaço perdurou até aos nossos dias, mesmo tendo perdido o seu lugar como centro de fé. Estavam reunidos todos os ingredientes para que aquele lugar fosse um centro religioso, o outeiro, o rio, a centralidade face aos principais centros urbanos da região. O topónimo actual de S. Miguel da Mota parece corresponder às características do lugar, um outeiro, ou seja uma mota, mas também à necessidade de sacralidade do sítio.

Conclusão

Nestes 2000 anos da morte de Augusto, o Santuário do Endovélico, hoje S. Miguel da Mota, representa muito do que chamamos fusão cultural, pretendida pelo *Princeps* (Augusto). Foi um espaço religioso com origem indígena, mas adoptado pelas populações romanas e romanizadas, onde durante cinco séculos peregrinos duma vasta região se deslocavam para expressar a sua fé. Deve ter sido um lugar muito movimentado em que os vestígios materiais que nos chegaram são um pequeno reflexo. Ficaram-nos os elementos mais duradouros, particularmente os *ex-votos* e as imagens da divindade em mármore. A própria

imagem do deus é o resultado da cultura romana. Não estava na tradição indígena a criação de imagens da divindade que deviam cultuar. Provavelmente cultuavam elementos naturais, logo a tradição romana trouxe uma imagem para a divindade. Depois há os *ex-votos* que têm neste local uma forte expressividade e mesmo uma grande qualidade, face a outros santuários, pressupondo a existência de oficinas específicas, tirando partido da proximidade das pedreiras de mármore de Estremoz.

Este local no seu apogeu devia ser um espaço muito frequentado, cuja visão devemos reconstruir no processo de investigação. Devia existir uma romaria anual, um caminho, ou procissões, rituais, inúmeras celebrações pelo, possível, corpo de sacerdotes. Ao santuário ocorriam, legionários, pais e crianças, agricultores, que faziam as suas preces em momentos de intensa fé.

Referências

- Alarcão, J. de (1992). "A cidade romana em Portugal. Renovação urbana em Portugal na época romana". In *Cidades e História*. Lisboa. pp. 74-75.
- Arruda, A. M.; Gonçalves, L. J. (1993). "Sobre a romanização do Algarve". In *Actas do II congresso peninsular de História Antiga*. Coimbra, pp. 455-465.
- Bleeh, M.; Hauschild, Th.; Hertel, D. (1993). *Mulva III. Das Grabgebäude in der Nekropole Ost die Skulpturen. Die Terrakotten*. Mainz.
- Calado, M. (1993). *Carta arqueológica do Alandroal*. Alandroal.
- Calado, M.; Roque, C. (2013). *No Tempo dos deuses. Nova carta arqueológica do Alandroal*. Lisboa.
- Coudrot, J.-L. (2002). "La Douix de Châtillon". In *Dossiers d'Archeologie* n.º 284. Paris.
- Curchin, L. (1996). "Élite urbaine, élite rurale en Lusitanie". In *Les villes de Lusitanie romaine. Hiérarchies et territoires (Talence 1988)*. Paris, pp.265-275.
- Deyts, S. (2002). "Les sculptures du sanctuaire d'Essarois". In *Dossiers d'Archeologie* n.º 284. Paris, pp.98-101.
- Encarnação, J. d' (1975). *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal: subsídios para o seu estudo*. Lisboa.
- Encarnação, J. d' (1984). *Inscrições romanas do Conventus Pacensis: subsídios para o estudo da romanização*. Coimbra.
- Fabião, C.; Guerra, A.; Schattner, T.; Almeida, R. (2003). "Novas investigações no Santuário de Endovéllico (S. Miguel da Mota, Alandroal): a campanha de 2002". In *Revista Portuguesa de Arqueologia* 6. Lisboa, pp. 415-479.
- Faria, A. M. (1992). "Ainda sobre o nome pré-romano de Alcácer do Sal". In *Vipasca, 1*. Aljustrel, pp. 39-44.
- Gómez Espelosín, F. J.; Pérez Largacha, A.; Vellejo Girvés, M. (1995). *La imagen de España en la antigüedad clásica*. Madrid.
- Gonçalves, L.J. (2007). *Escultura romana em Portugal: uma arte no quotidiano*. Mérida: 2007.
- Gonçalves, L.J. (2013a). "Esculturas do Santuário do Endovellicus". In Manuel Calado e Conceição Roque. *O Tempo dos deuses. Nova carta arqueológica do Alandroal*. Lisboa: pp107-114.
- Gonçalves, L.J. (2013b). "Esculturas do Santuário do Endovéllico". In Ana Paula Fitas (org.). *Cadernos do Endovéllico, 1*. Alandroal: Câmara Municipal do Alandroal.
- Guerra, A. (1995). *Plínio-o-Velho e a Lusitânia*. Lisboa.
- Guerra, A. (2002). "O Promontório Sagrado". In J. C. Ribeiro (ed.), *Religiões da Lusitânia*. LOQUUNTUR SAXA. Lisboa, pp. 43-44.
- Jabouille, V. (2002). "Mitologia, cultura e arte na Lusitânia". In J. C. Ribeiro (ed.), *Religiões da Lusitânia*. LOQUUNTUR SAXA. Lisboa, pp. 273-282.
- Koch, M. (1997). "La cara doble de la Pax Romana". In J. Arce, S. Ensoli e E. La Rocca (ed.), *Hispania romana: de terra di conquista a Provincia dell'Impero*. Milano, pp. 87-92.
- Lambrino, S. (1951). "Le dieu lusitanien Endovellicus". In *Bulletin des études portugaises et brésiliennes*, 15. Paris, pp. 93-147.
- Lambrino, S. (1956). "Catalogue des inscriptions latines du Musée Leite de Vasconcelos". In *O Arqueólogo Português*, 1, III série. Lisboa, p. 123-217.
- Le Roux, P. (1995 a). *Romains d'Espagne: cités et politique dans les provinces (I^{er} siècle av. J.C. – III^e*

- siècle ap. J.C.). Paris.
- Le Roux, P. (1995 b). *Romains d'Espagne: cités e politique dans les provinces (I^{er} siècle av. J.C. – III^e siècle ap. J.C.)*. Paris.
- Lopes, M. C. (2003). *A cidade romana de Beja: percursos e debates acerca da civitas Pax Iulia*. Coimbra.
- Martín Bravo, A. M. (1999). *Los orígenes de Lusitania. El I milenio a.C. en la Alta Extremadura*. Madrid.
- Nogales Basarrate, T. (1997). *El retrato privado de Augusta Emerita*. Badajoz.
- Nogales Basarrate, T. (1999 a). “La escultura del territorio emeritense”. In J. G. Gorges e F. G. Rodríguez Martín (ed.), *Économie et territoire en Lusitanie romaine*. Madrid, pp. 483-497.
- Nogales Basarrate, T. (1999 b). “El retrato en Hispania”. In J. M. Álvarez e M. Almagro-Gorbea (ed.), *Hispania, el legado de Roma, en el año de Trajano*. Zaragoza, pp. 351-358.
- Nogales Basarrate, T. (1999 c). “Cabeza-retrato de Augusto”. In J. M. Álvarez e M. Almagro-Gorbea (ed.), *Hispania, el legado de Roma, en el año de Trajano*. Zaragoza, p. 562, n.º 85.
- Nogales Basarrate, T. (2003 c). “Colonia Augusta Emerita (Mérida): Von der Granitstadt zur Marmorstadt”. In *Die Stadt als Grossbaustelle, von der Antike bis zur Neuzeit*. Berlin, pp. 83-87.
- Pausanias. *Descripción de Grécia Ática y Elid*, libros I, V e VI (ed. C. Azcona Garcia. Madrid, 2000).
- Pérez Vilatela, L. (2000). *Lusitania: historia y etnología*. Madrid.
- Ramallo Asensio (1997). “Templos e santuários en la Hispania republicana”. In J. Arce, S. Ensoli e E. La Rocca (ed.) *Hispania de terra de conquista a provincia dell Impero*. Milano.
- Roldán, J.M. (1976). “El ejército romano y la romanización de la Península Ibérica”. In *Hispania Antiqua, Revista de historia antigua*, 4. Victoria, pp. 125-145.
- Ribeiro, J. C. (2002). *Religiões da Lusitânia*. LOQUUNTUR SAXA. Lisboa.
- Ruiz Bremón, M. (1986). “Esculturas Romanas de el Cerro de los Santos”. In *Archivo Español de Arqueología* 59, pp. 66-87.
- Ruiz Bremón, M. (1989). *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*. Albacete.
- Schattner, T.; Guerra, A.; Fabião, C. (2008). “La Cariátide de São Miguel da Mota y su relación con las cariátides de Mérida”. In José Miguel Noguera Celdrán / Elena Conde Guerri, *Escultura Romana en Hispania V*. Murcia, pp. 697-730.
- Tovar, A.; Navascués, J.M. (1950). “Algunas consideraciones sobre los nombres de divinidades del Oeste Peninsular”. In *Miscelânea*. Madrid. pp. 187-188.
- Torelli, M. (1997). “Nuevos colonos, nuevas colonias: esbozo de un modelo”. In J. Arce, S. Ensoli e E. La Rocca (ed.), *Hispania romana: de terra di conquista a provincia dell Impero*. Milano, pp. 99-106.
- Trillmich, W. (1999). “Las Ciudades Hispanorromanas: reflexos de la Metrópoli”. In J. M. Álvarez e M. Almagro-Gorbea (ed.), *Hispania, el legado de Roma, en el año de Trajano*. Zaragoza, pp. 183-196.
- Trillmich, W. et alii (1993). *Hispania Antiqua. Denkmäler der Römerzeit*. Mainz.
- Trillmich, W. (1997). “Estátua-retrato de un ombre con toga”. In J. Arce, S. Ensoli e E. La Rocca (ed.) *Hispania de terra de conquista a provincia dell Impero*. Milano, p. 395, n.º 188.
- Vasconcelos, J. L. de (1905). *Religiões da Lusitânia II*. Lisboa.